


Jean-Paul Sartre en México

Edith Negrín

Universidad Nacional Autónoma de México  

<https://dx.doi.org/10.5209/alhi.108570>

ES Resumen. Este ensayo intenta ofrecer un atisbo de la forma en que las ideas existencialistas llegaron a México y las condiciones de recepción de la circunstancia mexicana. Menciona los temas y los pensadores más representativos. Habla de un escritor cercano a Dostoyevski y al existencialismo, José Revuelta, y de cómo las ideas sartreanas se imbricaron con la educación después de los movimientos estudiantiles de 1968.

Palabras clave. Filosofía, Positivismo, Existencialismo, París, Ciudad de México, revolución, insurgencia estudiantil.

ENG Jean-Paul Sartre in México

EN Abstract. This essay attempts to offer a glimpse of the way in which existentialist ideas arrived in Mexico and the conditions of reception of the Mexican circumstance. It mentions the most representative themes and thinkers. It talks about a writer close to Dostoyevsky and existentialism, José Revuelta, and how Sartrean ideas became interwoven with education after the student movements of 1968.

Keywords. Philosophy, Positivism, Existentialism, Paris, Mexico City, revolution, student insurgency.

Sumario. 1. Filosofía para tiempos de crisis. 2. El Grupo Hiperión introduce el existencialismo en México. 3. El origen del movimiento, relatado por Luis Villoro, y el giro hacia la filosofía del mexicano. 4. Sartre, el filósofo de la libertad y Ricardo Guerra. 5. La filosofía se lleva a la calle. 6. Una semilla sartreana en el conocimiento de una generación.

Cómo citar: Negrín, E. (2025). Jean-Paul Sartre en México, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 54, pp. 13-22.

México es una ciudad en perfecto estado de transformación. Las manos de sus gentes la hacen y la deshacen como la buena Penélope hacía y deshacía su tela, esperando la llegada de Ulises. De las ruinas de las demoliciones surge siempre un México distinto, una novedad urbana y es así como nuestra ciudad cumple su función de adaptarse al discurrir del tiempo [...] El hecho más importante de nuestra historia [...] el mestizaje... (Benítez, 1947, 45, 47).

1. Filosofía para tiempos de crisis

La razón por la cual la filosofía de la existencia es la filosofía de nuestro tiempo puede explicarse muy brevemente repitiendo lo que todos afirman, que es la filosofía de la crisis. (Norberto Bobbio, 1997, 14.)

El pensamiento de Jean Paul Sartre se generó entre ambas guerras, y está marcado sobre todo por la segunda. La investigadora Sara Bakewell, basándose en escritos de Sartre y Beauvoir, relata una anécdota situada entre 1932 y 1933 que simboliza el nacimiento del existencialismo moderno. Se sitúa una tarde en que, en el bar "Bec de Gaz", en la calle de Montparnase, en un bullicioso París, tres jóvenes filósofos (de Beauvoir, Sartre y Raymond Aron), conversaban y tomaban cocteles. Aron, que venía de estudiar en Berlín, les contaba de Husserl y Heidegger, de la fenomenología que, empezando por la cuestión del ser, permitía a los filósofos enfrentarse a asuntos terrenales, reconectarse con la experiencia normal, vivida. Sartre se emocionó ante la perspectiva de una nueva ruta filosófica, y se fue a comprar todos los libros posibles al respecto. Aron le sugirió que viajara a Berlín, y, si bien no eran tiempos propicios para ese viaje, pues los nazis habían tomado el poder, Sartre partió y estuvo estudiando un año en la capital alemana. A su vuelta, ya la conocía a fondo y combinaba las ideas de la fenomenología alemana con las del danés Kierkegaard y por

supuesto, con sus propias propuestas. Había surgido el existencialismo moderno con sabor parisino (Bakewell, 2016). Por su parte, Jason Dawsey ha estudiado el enorme impacto que la Segunda Guerra Mundial tuvo en el pensamiento de Sartre, revisa su actuación y sus diarios, y observa que esta conflagración:

Lo impulsó a una serie de nuevas experiencias: el reclutamiento en el ejército, la detención en un campo de prisioneros de guerra alemán, el regreso a París y su participación en la Resistencia. Para Sartre, todo esto le hizo comprender que cuestiones que antes había considerado puramente intelectuales implicaban decisiones y alineamientos en el mundo real. Decisiones que, bajo la ocupación nazi, podían ser cuestiones de vida o muerte (Dawsey, 2021).

No extraña que la filosofía sartreana hable de la libertad de elegir, de la responsabilidad para vencer sentimientos como la angustia y la desesperación:

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. [...] Así soy responsable por mi mismo y por todos, y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación (Sartre, 2009: 31 y 35).

En México, como veremos, la filosofía de la existencia floreció a finales de la década de los 40s e inicio de la de los 50s del siglo XX, en un periodo de relativa paz, como parte de la construcción-reconstrucción del país después del movimiento revolucionario que había iniciado en 1910 y finalizado en 1917, salvo rebeliones menores. El epígrafe citado está tomado de una conferencia de Sartre impartida en París en 1945, titulada *El existencialismo es un humanismo*, con la que el filósofo responde a ataques recibidos. Si bien la publicación fue posterior, es muy probable que algunos filósofos mexicanos supieran de ella.

El existencialismo mexicano se ubicó asimismo en un espacio distinto de la orilla izquierda del Sena; surgió en la Universidad Nacional Autónoma de México que entonces se situaba en el centro de la ciudad. Por supuesto, hubo cafés y restaurantes que albergaron las discusiones de los filósofos, pero es importante tener claro el punto de fuga, pues se trata de un centro de estudios que, desde su fundación poco antes del estallido revolucionario, tuvo una misión doble: no sólo formar humanistas y científicos de excelencia, sino cumplir una labor social de difusión cultural y servicio a la comunidad, tarea esta última fundamental en un país con un elevado nivel de analfabetismo. Justo Sierra, a quien el Presidente Porfirio Díaz había puesto a cargo de la recién creada Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, jugó el papel central en la inauguración de la universidad. Aunque era un hombre del sistema y el acto era parte de las festividades conmemorativas del Centenario de la Independencia Nacional, Sierra tenía la mirada puesta en el futuro. Así enunció:

nuestra ambición sería que en esa escuela se enseñase a investigar y a pensar, investigando y pensando, y que la substancia de la investigación y el pensamiento no se cristalizase en ideas dentro de las almas, sino que esas ideas constituyesen dinamisismos perennemente traducibles en enseñanza y en acción, que sólo así las ideas pueden llamarse fuerzas; no quisiéramos ver nunca en ellas torres de marfil, ni vida contemplativa (2004: 41).

Esto es: los profesionistas universitarios deben responsabilizarse por su sociedad; una sociedad nunca exenta por completo de crisis. Ya en el siglo XXI, el investigador Carlos Alberto Sánchez, desde su peculiar situación como mexicano-estadunidense, desde su sensación de vivir en el “limbo de la incertidumbre” entre dos culturas, sugiere que su interés en el existencialismo responde a una necesidad vital:

invado aquellas interpretaciones de existencialismo, realizadas presumiblemente en tiempos de crisis y urgencia, buscando pistas sobre cómo se leyó un texto y no sobre lo cercana que pueda ser una lectura a la interpretación “correcta” o fiel [].

Lo que me interesa a un nivel mucho más amplio, podríamos decir existencial, es el valor de esas lecturas, y de la filosofía que propiciaron, para la vida, la mía y en general (Sánchez, 2016: 2-3 [trad. EN]).

2. El Grupo Hiperión introduce el existencialismo en México

Hiperión es un personaje mitológico, un titán, hijo de Gea y Urano. Su nombre en griego antiguo significa “el que vive arriba” o “el que mira desde arriba”, razón por la cual se le asocia comúnmente con la facultad de observación.
(Ana Santos Ruiz, 2015, 453)

El existencialismo, en sus diversas acepciones, fue introducido a México por un grupo formado principal, pero no totalmente, por filósofos, en su mayoría jóvenes, que se autonombró como Hiperión. Los estudiosos que han revisado este movimiento, en forma panorámica, con la perspectiva de la distancia temporal -Guillermo Hurtado (2006), Arturo Gutiérrez Luna (2014), Ana Santos Ruiz (2015), Carlos Alberto Sánchez (2016), entre otros-, coinciden, en términos generales, en la duración del mismo: se inició hacia 1947-1948 y duró hasta los años 1951-1952. La agrupación surgió, como se ha dicho, en las aulas de la Universidad Nacional Autónoma de México, ubicada entonces en diversos edificios del centro histórico de la Ciudad, y desarrolló su actividad pública de 1948 a 1952. El epígrafe citado de Fernando Benítez, cronista e historiador mexicano, cercano al Hiperión, constituye una perfecta metáfora del campo cultural, como veremos en el texto de uno de los fundadores, Luis Villoro: las ideas externas no se importan, florecen de acuerdo a los pensadores y las circunstancias de la nueva región. Después de una serie de actividades, hacia 1953 el Hipe-

rión se disuelve como grupo, y los integrantes se dedican a la carrera académica, a la función pública, la diplomacia, las letras. En su mayor parte se distanciaron de la filosofía existencialista.

Sobre la recepción de Sartre en México, pensaría al menos en dos niveles. En el primero, están los filósofos capaces de comprender las coincidencias y diferencias entre los diferentes existencialismos europeos. A este estrato pertenece el grupo Hiperión. Así por ejemplo, un integrante del grupo, Juan David García Bacca, publica en 1947 un artículo titulado “Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)”. Ellos estudian, discuten y difunden la filosofía de la existencia en general, y dentro de ese contexto, a Jean Paul Sartre. De ahí que una parte de mi trabajo consista en retomar la historia y el legado de este grupo. Un segundo nivel, y creo que bastante amplio, en las proporciones mexicanas, son los lectores de nivel universitario, cultos, no tanto interesados en la precisión de los conceptos filosóficos, pero sí atraídos por la posibilidad de entender conceptos que a grosso modo ayudan a entender el momento histórico y la cotidianidad de cada quién. Así, uno de los apartados del mencionado artículo de García Bacca se denomina “Guía psicológica y sentimental de *Ser y nada*”. Aquí insertaríamos a otros pensadores, y a escritores de ficción y teatro.

Respecto al primer nivel, voy a continuar intercalando, textualmente o en glosa, las opiniones de los estudiosos, con textos de los integrantes del movimiento, escritos en distintos momentos, para tener una visión de su evolución. De quiénes fueron los fundadores del movimiento, qué fue lo que los atrajo de la filosofía de la existencia, cómo se desarrolló su actividad pública. Tratándose de un proceso en el que intervinieron tantos intelectuales y ante la imposibilidad de mencionarlos a todos, he seleccionado algunos representativos; por supuesto hay carencias y repeticiones. Si bien no todos los pensadores del grupo optaron por el existencialismo francés, la investigadora Ana Santos Ruiz, que titula su libro sobre el Hiperión *Los hijos de los dioses*, sostiene que la idea de la asociación era de suyo sartreana:

el modelo del intelectual comprometido con su tiempo, sometido a las exigencias que le plantea su sociedad (y que en buena medida, los hiperiones tomaron de sus lecturas de Jean Paul Sartre), convivió en los textos del Hiperión con la representación clásica de los intelectuales “como reyes filósofos” (2015: 2664-2665).

Santos Ruiz, quien analiza muy críticamente a los hiperiones, como veremos, aquí los compara con los hipotéticos gobernantes de la ciudad utópica que menciona Platón en *La República*. Ciertamente, ambos modelos son conjuntados también por Sartre: indudable su compromiso con diversas causas sociales; pero también incluido por Simone de Beauvoir en la novela *Los mandarines* (*Les Mandarins*, 1954). Conuerdo en que la fundación del grupo era, en términos generales, coincidente con propuestas sartreanas. El ensayo de Luis Villoro es un perfecto panorama de la circunstancia, para plantear el “Proyecto”.

Carlos Alberto Sánchez refiere a diversas fuentes que colaboraron a la introducción del existencialismo: los pensadores españoles exiliados por la guerra civil de 1937, el ya citado Juan García Bacca y José Gaos, quien prefiere y acuña el término “transterrados”. Sánchez menciona la popularidad mundial de los escritos de Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger; el crítico ubica la llegada a México de la Filosofía de la Existencia en la serie de conferencias que impartió el grupo Hiperión en el Instituto Francés de la América Latina, conjuntamente con la publicación de estos ensayos en 1948-49 en la revista académica de la UNAM, *Filosofía y Letras*. Los conferencistas fueron Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Macgrégor, Luis Villoro y Ricardo Guerra (Sánchez, 2010: 15 [mi traducción EN]). Más adelante se fueron aproximando al grupo otros intelectuales. Los mencionados constituyen el núcleo original, si bien otros investigadores mencionan a más integrantes. Así, Guillermo Hurtado incluye a Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Leopoldo Zea, quien fue un guía para el grupo (2006, IX). Además de las conferencias en el IFAL, hubo otras en la Facultad de Filosofía y Letras en el edificio de Mascarones, que tuvieron un gran éxito de asistencia. Muchas de las disertaciones fueron publicadas, continúa Hurtado, no sólo en la mencionada *Filosofía y Letras*, sino en otras revistas académicas como *Cuadernos Americanos* y en los suplementos culturales más importantes de la época.

Luis Villoro explica el momento histórico por el que atravesaba México, que generó un terreno fértil para la recepción de la filosofía de la existencia. Ofrece asimismo un panorama de las conferencias, que muestran una pluralidad de intereses. En este trabajo no comentaremos sino las pláticas más importantes, vinculadas al existencialismo sartreano.

3. El origen del movimiento, relatado por Luis Villoro, y el giro hacia la filosofía del mexicano

En 1949, el filósofo Luis Villoro, que no llegaba a la treintena, publicó un artículo, atinadamente denominado “Génesis y proyecto del existencialismo en México”. Apareció en la citada revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, llamada, como la facultad que la patrocinaba: *Filosofía y Letras*, Número 36. Villoro no fue el primero cronológicamente en abordar el tema, pero su panorama del campo intelectual mexicano, en la actualidad, 2025, continúa teniendo vigencia y significación.

El filósofo plantea que no se puede hacer un proyecto hacia el futuro si no se tiene claridad sobre el pasado, el origen, la génesis. Ofrece, a grandes rasgos, una breve historia de la filosofía mexicana en el siglo XX, vinculándola con el contexto histórico. Subraya, y en eso todos los estudiosos estarían de acuerdo, que ninguna doctrina importada de Europa se instala simplemente en el nuevo mundo. Todo pensamiento nuevo se acepta, rechaza o modifica de acuerdo con la actitud de los intelectuales receptores ante su realidad concreta.

Antes de la Revolución Mexicana de 1910 la doctrina aceptada por el Estado era el positivismo, explicado por Leopoldo Zea en 1943 como un método filosófico al cual se podría someter todo lo existente; como una verdad válida para todos los hombres. Como es sabido, se trataba de una doctrina creada por el francés Augusto Comte e importada a México para servir directamente a un determinado grupo político, o para servir de instrumento a una agrupación social en pugna con otras congregaciones. Se le veía como una doctrina de orden para poner fin a la anarquía y a la

guerra civil, que había hecho que una parte del pueblo se enfrentase a la otra en una guerra fratricida. El Dr. Gabino Barrera había importado esta doctrina de Francia y pretendía reeducar a los mexicanos, prepararlos para un mejor y más real uso de la libertad. La Escuela Nacional Preparatoria habría de ser el semillero de donde surgiría un México nuevo; Gabino Barrera alteraría la divisa pomtiana, Amor, Orden y Progreso, o simplemente Orden y Progreso, diciendo “Libertad, orden y progreso, la libertad como medio, el orden como base, y el progreso como fin” (Zea, 1968: 12 y 69).

Luis Villoro relata cómo, desde 1910, año de inicio de la Revolución Mexicana, surge un pensamiento que se rebela contra ese positivismo, donde predomina la razón y todo lo existente tiene un lugar. Tal filosofía, aceptada por el estado porfiriano, se consideraba un pensamiento definitivo. Algunos de los intelectuales jóvenes entonces, ciertos ateneístas, se insurgieron contra esta corriente y empezaron a acudir a las filosofías “de la espontaneidad” de “la libre acción creadora”. Coincidían en que nada puede considerarse definitivo pues lo real es dinámico. Entre otros pensadores, es imprescindible evocar a José Vasconcelos y a Alfonso Reyes. De sus compañeros ateneístas, afirmó Pedro Henríquez Ureña:

Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces, nos lanzábamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Bouffroux, a James y a Croce. (*apud*. Gutiérrez Luna 2014: 5).

Así, continúa Villoro, frente a la ciencia aceptada se levanta la metafísica, y sobre la sabiduría técnica se propone la acción moral o estética. Y frente al estado totalitario se piensa en el ser humano, la persona. Este intelectualismo da lugar al pensamiento de la intuición y el voluntarismo. Se lee a Schopenhauer y a Nietzsche: incluso a Plotino y pensadores cristianos. A la Revolución política, corresponde una revolución espiritual en el arte, la pintura, la poesía, la novela.

Después del positivismo y de la multiplicidad creativa posrevolucionaria, viene una tercera fase. Hacia 1930, la revolución social ha cumplido su primera etapa, relativamente pacífica, y se van poniendo los cimientos de un nuevo orden social. Se inicia el análisis y cumplimiento de la circunstancia propia; se empieza a explorar en la propia psicología y en el entorno. Samuel Ramos, en su libro “El perfil del hombre y la cultura en México” (1936) se pregunta por las características que singularizan nuestra psicología y cultura. En esta etapa, José Gaos establece un seminario para estudiar la historia de las ideas en México, con el instrumental del historicismo. Un fruto fundamental de este seminario fue el texto de Leopoldo Zea que hemos mencionado sobre el positivismo. Se describe así el terreno donde se siembran las ideas existencialistas. Villoro hace un apunte clave en este sentido: dicho pensamiento no llegó sólo a través de la filosofía, sino a través de una diversidad de textos y autores; así, Unamuno, Dostoyevski, Ortega y Gasset. En todos los países, la literatura ha incidido en el pensamiento tanto como la filosofía. Ya en forma más especializada, en 1939 Antonio Caso imparte un curso sobre Kierkegaard y Berdiaeff; el nombre de Heidegger, empieza a conocerse en México después de 1930, apunta Villoro. En 1932, Juan David García Bacca dicta un curso sobre existencialismo en la Facultad de Filosofía y Letras. Sin embargo, Gaos es el verdadero introductor de la filosofía de Heidegger en México. De 1942 a 1947, estudia, enseña y difunde al filósofo alemán. “Pocos cursos académicos habrán dejado en México la profunda huella de esos cinco años ‘heideggerianos’. De entonces arranca el interés consciente por la filosofía existencial”—concluye Luis Villoro.

Gracias a Gaos y García Bacca – que no se autodefinirían como existencialistas— la filosofía de la existencia surge como una prolongación natural del historicismo -como reiteramos en estas notas (EN). Entre muchos discípulos de Gaos, el historicismo se sustituye por la preocupación existencial. Se desean proyectos libres.

En 1948, se funda el susodicho “Grupo Filosófico Hiperión”. Villoro menciona una orientación hacia el existencialismo cristiano en él mismo y en Jorge Portilla, durante esta etapa. Por su parte, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, y Joaquín Sánchez Macgrégor se inclinaban hacia el existencialismo sartreano. En 1949 llega a México Maurice Merleau-Ponty, quien contribuyó a difundir el existencialismo francés. Como vemos, Villoro apenas habla de Sartre en este artículo, pese a conocerlo bien. Pero habla de la filosofía de la existencia en un pasaje significativo. El grupo asumió como tarea necesaria la propuesta de Zea de generar una filosofía americana, pero le faltaba el instrumental teórico para llevarla a cabo; el existencialismo principalmente llenaría ese hueco. Comenta el filósofo que en la agrupación se trataba de descubrir el propio ser, individual y social:

sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social [...] el tránsito del historicismo y el vitalismo al existencialismo corresponde pues, a un tránsito del afán de describir la propia realidad, al proyecto de fundamentarla reflexivamente (241)

El paralelismo en el conocimiento individual y social, la idea de transformación, podrían vincularse, en un sentido muy lato, a la noción de compromiso.

No abordo en detalle en este trabajo el tema de la filosofía del mexicano y la mexicanidad, sobre la que se han escrito tantos libros. Pero no puedo dejar de mencionarlo, pues con esta problemática se vincula siempre a los hiperiones. Por ejemplo, para Carlos Alberto Sánchez, el riguroso proyecto filosófico del Hiperión, responde a la necesidad de entender lo expuesto y lo oculto de la compleja realidad sociohistórica y existencial que es México (2016: 1). Por su parte, para Guillermo Hurtado hay una conexión natural, íntima, entre los dos grandes temas del Hiperión, el existencialismo y lo mexicano. No se puede entender la filosofía de lo mexicano si no tenemos presente que el grupo estuvo primero compenetrado con el existencialismo. De ninguna manera puede considerarse que su proyecto nacionalista tuviera una inclinación hacia el chovinismo. Pensaban, como Alfonso Reyes, que “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal” (Hurtado, 2005: IX-XV). La reflexión sobre lo mexicano se relaciona con una antigua tradición en el pensamiento nacional. Para Hurtado, tal vez las propuestas de la agrupación constituyen el último capítulo de una tradición humanista en la que se incluyen figuras como Carlos

Sigüenza y Góngora, Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier, Gabino Barreda, Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes. Y, posteriormente, Samuel Ramos. El proceso mismo de pensamiento y discusión del grupo, al repensar y actualizar sus principios filosóficos, los condujo al análisis de lo mexicano, durante algún tiempo. Ricardo Guerra Tejada, en una evaluación posterior, de 1984, lo explica con nitidez:

El grupo en realidad no se forma en torno al problema de lo mexicano, sino sobre todo en relación con los problemas de la filosofía contemporánea, y con el problema para nosotros, fundamental, de actualizar la filosofía en México. Esta tarea se nos facilitó por la tradición mexicana y por el contacto con nuestros maestros españoles como José Gaos, García Bacca y Joaquín Xirau. Todo esto más la vieja relación que habíamos tenido con la filosofía española y nuestra formación en filosofía francesa y alemana, sobre todo esta última, nos llevó sentido de la filosofía occidental.

Esta era la preocupación central, pero ligada con el problema de la ontología, del conocimiento de uno mismo, de nuestro propio pueblo, y en este sentido, estas preocupaciones del grupo fueron convirtiéndose en el tema importante el problema de México y lo mexicano (1984: 15).

Un punto de confluencia entre el existencialismo y la filosofía del mexicano fue el tema de la muerte. El filósofo Walter Kaufmann hace un recorrido por representantes de diversos existencialismos o concepciones similares, y encuentra que a todos, filósofos y escritores, los enlazan dos preocupaciones, la religión y la muerte. Menciono algunos de sus comentarios reiterados, sintetizando y traduciendo libremente (EN):

En su *Psicología de las cosmovisiones --Psychologie der Weltanschauungen--* (1919), Jaspers llamó situaciones límite a cuatro: lucha, muerte, accidente y culpa. En su *Philosophie* (1932:) sustituyó accidente por sufrimiento. Hacia mediados del siglo XIX, Kierkegaard había escrito libros sobre temor, terror y miedo y la enfermedad mortal que es la desesperación, Heidegger en su *Ser y tiempo -Sein und Zeit-* (1927), trató extensamente la inquietud (care), el miedo y las actitudes hacia la propia muerte. En la literatura de Sartre, aún más que en su filosofía, la experiencia de la inminente muerte violenta de cada quien aparece una y otra vez. Experiencia que está también en Camus, En *El extranjero* y *La peste*. La tercera y última novela de Camus, *La caída*, como *Las moscas* de Sartre tienen que ver con los sentimientos de culpa [...] Los existencialistas del siglo XX, subrayan nuestro estar siempre en situación y Sartre, siguiendo a Kierkegaard se refiere al vértigo terrible de la libertad que suele acompañar nuestras decisiones cruciales (1976: 98).

El cronista Oswaldo Díaz Ruanova, en su libro *Los existencialistas mexicanos* (1982), ejemplifica el interés por el tema de la muerte, que mostraron poetas de una anteriores a los hiperiones, los Contemporáneos. Así *Nostalgia de la muerte*, de Xavier Villaurrutia, *Muerte sin fin*, de José Gorostiza y *Muerte de cielo azul* de Bernardo Ortiz de Montellano (43). Existe una inmensa bibliografía respecto a esa preocupación. Ilse González-Rivera y Rolando Díaz-Loving (2024) ofrecen una síntesis, desde la mirada del siglo XXI. Afirman que en México hay dos grandes grupos en que podría clasificarse la actitud ante la muerte: uno en el que se le conceptualiza como un fenómeno trágico y doloroso, y otro vinculado a las posturas de festividad, aceptación e incluso burla. Si bien popularmente se piensa que los mexicanos tienen una visión de celebración y burla ante la muerte, los estudios muestran que las reacciones ante la muerte corresponden más a rechazo y dolor, y la celebración es más bien un rasgo cultural que sirve para conmemorar y honrar a los muertos (González-Rivera y Díaz Loving, 2024: 1). Así, el pensamiento de los hiperiones se fertilizó al abordar la antigua problemática del significado de la muerte para los mexicanos. Hay consenso en que la obra culminante de la filosofía de lo mexicano es *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz publicada en 1950, coetáneo de los hiperiones, si bien no fue parte del grupo.

Volviendo a la filiación de los hiperiones, Guillermo Hurtado recuerda que estos filósofos no se conformaban con conocer las raíces profundas de México, sino que deseaban cambiar, sacudir, liberar al país. De ahí que, para él, aunque algunos pensadores se dedicaron a la filosofía germana y el autor emblemático del grupo fue Sartre (2005: XXX). Tengamos presente que, como diversos estudiosos han fundamentado, la difusión de los hiperiones de su propia labor filosófica, junto con la reflexión sobre lo mexicano, contribuyó definitivamente al conocimiento de Sartre, en persona y obra, en México, más allá de los círculos especializados.

4. Sartre, el filósofo de la libertad y Ricardo Guerra

En ese [...] año de 1947, Emilio Uranga (1921-1988), un joven estudiante de filosofía, se encontró en la Librería Francesa de Reforma número 12 un ejemplar *L'être et le néant (El ser y la nada)*, el libro de Sartre que estaba causando euforia en la capital francesa. Regresó a los pocos días para llevarse *L'existentialisme est un humanisme*. Luego de haber pasado la mayor parte de su carrera filosófica sumergido en el aula de José Gaos, deletreando trabajosamente los oscuros renglones de Heidegger, el estilo dicharachero de Sartre representaba una enorme bocanada de oxígeno. (José Manuel Cuéllar Moreno, 2022a).

El epígrafe está tomado de un artículo de periodismo cultural sobre una visita de Simone de Beauvoir a México en 1948; la anécdota deja ver uno de los rasgos de Sartre que atrajo a los filósofos mexicanos, el estilo libre e ingenioso. Ya en 1948, era evidente entre los filósofos mexicanos una inquietud por el existencialismo y, en algunos casos, por el sartreano, como muestra el número 30 de la consabida publicación *Filosofía y Letras*. Selecciono algunos títulos del índice, conservando su orden para, a continuación, detenerme un poco en Ricardo Guerra: "La ontología fenomenológica de J. P. Sartre" de Juan García Bacca; "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo" de Emilio Uranga; "La Nausea y el humanismo" de Jorge Portilla; "¿Hay una moral existencialista?" de Joaquín MacGrégor. "La

reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel” de Luis Villoro; “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad” de Ricardo Guerra Tejada y una reseña a *La Náusea* de Joaquín MacGrégor.

Ricardo Guerra, estratega del grupo, inicia su ensayo afirmando que va a centrarse en la obra fundamental del principal representante del existencialismo francés, *L'Être et le Néant* que, citando las palabras del propio Sartre, es un ensayo de ontología fenomenológica. Su filosofía –explica Guerra– es *existencialista*, en tanto que trata de describir, de explicar la existencia humana, el ser en el mundo, como existencia concreta. El tema fundamental de su obra es la libertad del hombre, una ontología de la libertad (1948, 295). A Ricardo Guerra Tejada se le atribuye el haber contribuido en gran medida al desempeño del Hiperión. Nacido en 1927, obtuvo el grado de Doctor en Filosofía en la Sorbona, donde trabajó con figuras como Maurice Merleau-Ponty y Jean Hyppolite. El estudioso Arturo Gutiérrez Luna, seguidor de Guerra, lo ubica en una “Generación de 1930”, y destaca su “estructuración del programa de investigación y acción del grupo [Hiperión] que llegara a caracterizarlos” (2014: 8).

Para describir el tipo de comunicación entre los hiperiones, Gutiérrez Luna incluye a Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega Gutiérrez, y apela al concepto de “coetáneo” desarrollado por Ortega y Gasset, en su propuesta de “generaciones”. Sintetizo: los coetáneos son quienes nacieron en años contiguos en un cierto lapso histórico, extendido durante un quinquenio, y debido a esta confluencia quinquenal, comparten una perspectiva, una cultura; han sido impactados por similares obras de arte, del pensamiento o la literatura. Ortega y Gasset menciona asimismo la “conversación”, que se da no sólo entre los coetáneos sino entre integrantes de generaciones distintas; además de conversar con las obras de otro tiempo. Gutiérrez Luna evoca también a Gabriel Zaid (2006), quien habla de “conversación” para destacar el tipo de interacción caracterizada por la crítica y la libertad. En este sentido, la conversación propicia el intercambio de ideas, sentires, pareceres en una atmósfera de igualdad y justicia. Zaid se refiere a comunicación horizontal, en tanto que los libros son monólogos pues no toman en cuenta al lector. Dice el poeta: la cultura es conversación:

hasta pudiera decir que publicar un libro es ponerlo en medio de una conversación, que organizar una editorial, una librería, una biblioteca, es organizar una conversación. Una conversación que nace, como debe ser, de la tertulia local: pero que se abre, como debe ser, a todos los lugares y a todos los tiempos (*apud*. Gutiérrez Luna: 2014, 3).

La conversación abre la posibilidad de que se colabore a varias manos en la construcción de mejores obras de impacto en la sociedad. También apunta al respeto y la consideración de la perspectiva de interlocutores usualmente denostados. Así, la conversación tiene en gran estima la obra de otros, de manera que respeta su intento, considera su logro, estudia las implicaciones de su perspectiva. De acuerdo con este orden de ideas, Ricardo Guerra yergue su presencia a partir del diálogo entre sus coetáneos. Es muy importante la estrategia de comunicación del grupo, pues consiguieron generar eco social.

La estudiosa Ana Santos Ruiz expone una opinión muy negativa del Hiperión. Para ella –sintetizo– el gobierno de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), que se empeñó en modernizar el país, industrializándolo, tuvo, en el ámbito de la cultura, un paralelo en las labores del grupo. La filosofía de la mexicanidad, reaccionaria en tanto no atiende a los estratos marginados de la población, fue utilizada por ese gobierno. Los filósofos de la agrupación, aunque deseaban romper con una visión eurocéntrica de la condición humana, al recurrir al instrumental filosófico europeo, reprodujeron una serie de juicios valorativos sobre la cultura mexicana presentes en el imaginario del viejo continente.

En 1951, en los cursos de invierno dedicados a “El mexicano y su cultura”, además de los hiperiones, asistieron ponentes diversos intelectuales y artistas de renombre en sus respectivas especialidades: Fernando Benítez, Luis González y González, Paul Westheim, Juan José Arreola, Agustín Yáñez, Francisco López Cámara, Bernabé Navarro, Jorge Carrión, Rodolfo Usigli, Arturo Arnáiz y Freg, Samuel Ramos, José Gaos, José Luis Martínez, José Revueltas, José Iturriaga, Wigberto Jiménez Moreno, Rubén Bonifaz Nuño, Ricardo Garibay, Francisco de la Maza, entre otros. En una nota periodística de José Manuel Cuéllar, se constata la repercusión del grupo en el gran público:

(1951) Un fenómeno acaparaba los reflectores. Se hacían llamar el Grupo Hiperión: un grupo de “buenos y malos amigos” que rondaba por los pasillos de la vieja Facultad de Filosofía (la Casa de los Mascarones) y por los cafés de Bucareli, escandalizando a los incautos con sus tesis existencialistas sobre la precariedad y la contingencia de la condición humana. Eran lectores asiduos de Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Marcel, pero de ningún modo les prendían incienso. Criticaban duramente a aquellos profesores de torre de marfil que dedican su vida a comentar los libros del canon occidental y que desdeñan los problemas nacionales urgentes. A semejanza de Diógenes, estos filósofos existencialistas buscaban en la plaza pública, a mediodía, con las lámparas encendidas, al hombre mexicano (Cuéllar, 2022b).

En los cursos de 1952 participaron nuevas figuras: Alfonso Millán, Pablo y Henrique Gonzalez Casanova, François Chevalier, José Moreno Villa, Hugo Díaz Thomé, Manuel Toussaint, José Gómez Robledo, Fernando Salmerón, Justino Fernández, Clementina Díaz de Ovando, Carlos R. Margain, Vicente T. Mendozas, José Rojas Garcidueñas, Manuel Cabrera y Andrés Henestrosa (sólo menciona a quienes no estuvieron el año anterior). Ana Santos Ruiz menciona que a los últimos cursos siguió la fundación, en 1952, del “Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas” en la Facultad de Filosofía y Letras, impulsado por Leopondo Zea. Esta nueva iniciativa respondía a una convocatoria del presidente de la república. El mandatario había llamado a las instituciones educativas y culturales del país a discutir y proponer soluciones a los problemas nacionales. En la fundación de este centro no participaron Villoro y Guerra, ausentes de México por distintas razones. Tampoco Sánchez Macgrégor, que abjuró del existencialismo y cuestionó la teoría del mexicano. El apoyo institucional permitió a los hiperiones publicar sus ideas en revistas y periódicos, con el propósito de dar a conocer a un público amplio la voz de los especialistas. A Leopoldo Zea se debe el haber obtenido apoyo de la casa editorial Porrúa y Obregón para publicar la colección *México y lo mexicano*,

inaugurada por *La X en la frente* de Alfonso Reyes (1952). Como se ha dicho, en 1953 se dispersó el *Hiperión* (Santos Ruiz, 2015: 436-655).

El análisis de Santos Ruiz, resultado de una labor titánica, está muy bien documentado, y resulta de gran utilidad. No coincido, sin embargo, en todas sus apreciaciones, que tan bien resumen sus prologuistas. Beatriz Urías Horcasistas afirma que la lectura de la obra de los hiperiones era engorrosa para Ana “no sólo porque sus contenidos estaban plagados de prejuicios y lugares comunes, sino porque eran obras construidas a través de una retórica filosófica hermética, investida de un falso rigor argumentativo” (*apud.* Santos Ruiz, 2015, 130-133). Por su parte, Ricardo Pérez Montfort cuenta que a la estudiosa le molestaba la arrogancia con que algunos intelectuales de fines de los años cuarenta del siglo XX habían reflexionado acerca de los mexicanos y la mexicanidad. Decía que le producía bastante malestar que un grupo de jóvenes filósofos de aquellos años, desde las aulas, los escritorios y las tribunas, además de pretender “dictaminar la *esencia* del mexicano—como si además este sujeto existiera—”, se abrogaran el derecho de “hablar en nombre de él, adjudicarle ciertas formas de comportamiento, ciertos anhelos, aspiraciones, pensamientos y necesidades, ciertos complejos y taras morales”. Pero lo que más le generaba antipatía era que durante aquel proceso, dicho grupo había logrado:

ofrecer una imagen negativa y denigrante de los sectores populares de la población, una imagen elaborada desde arriba, que no escondía su mirada clasista y racista, como tampoco escondía su intención moralizadora ni la visión redentora que las élites habían forjado de sí mismas (*apud.* Santos Ruiz, 2015: 156-150).

Para Pérez Montfort, la “doctrina de la mexicanidad” que generaron los hiperiones, fue enarbolada por el partido oficial como recurso para golpear a las izquierdas (*apud.* Santos Ruiz, 2015: 184 -187). El muy coherente análisis de Santos Ruiz y sus prologuistas está emitido desde una óptica de extrema izquierda, posterior y no carente de la misma arrogancia que critican. Si bien aportan mucha información, pasan por alto categorías como el horizonte posible de conocimiento, determinado por las condiciones materiales. La crítica a la filosofía de la mexicanidad ya se ha hecho empezando por los propios hiperiones, quienes decidieron suspender sus trabajos al respecto; y, con la distancia temporal, resaltan los errores del movimiento. Ciertamente, el Estado mexicano fue capaz de utilizar la producción de los hiperiones en su beneficio, lo cual no es extraño pues había sido lo bastante hábil para expropiar, en su momento, las banderas campesinas y obreras revolucionarios; pero no creo que —a excepción de algunos casos— los filósofos se pusieran dócilmente a servir al Estado. Tampoco creo que, como grupo, pueda hablarse de clasismo o racismo. Pienso que es cierto en algunos casos, pero no, por ejemplo, en Luis Villoro y su trabajo esclarecedor del indigenismo.

Ricardo Guerra cuenta en 1984 que había escrito una tesis sobre la filosofía de lo mexicano, pero decidió no publicarla porque cambiaron sus concepciones. A la distancia, piensa que los hiperiones fracasaron en sus objetivos, en parte porque algunos integrantes apoyaron al partido oficial. En parte, porque emplearon categorías metodológicas erróneas. Pero sobre todo porque tenían una visión equivocada de México, un país integrado no solo de elementos distintos, sino también contrapuestos: el mundo hispánico y el mundo indígena. La de México es una historia de luchas permanentes, llena, si se quiere de heroísmo, de grandes valores, pero al mismo tiempo, de derrotas, fracasos, desconcierto, desilusión y desencanto. El desencanto es uno de los elementos fundamentales de la historia de México y de la estructura del mexicano. Propone repensar su historia tomando en cuenta que hay en el país una profunda escisión entre el mundo de la miseria, el mundo de lo marginado (que es la mayoría) y el mundo de la opulencia. Guerra concluye su evaluación con una nota positiva:

Yo pienso que nos equivocamos mucho, pero el intento fue sumamente valioso. El *Hiperión* despertó en un nivel mucho más profundo la necesidad y la urgencia de replantear el problema de la conciencia de lo mexicano, de la autoconciencia de lo mexicano (1984: 17)

En efecto, como opina Guillermo Hurtado: ningún otro esfuerzo intelectual acerca del pensamiento mexicano ha alcanzado la profundidad de lo que reflexionó el *Hiperión* (XXXII). Si los hiperiones “fracasaron” en cumplir sus objetivos, sí llevaron a cabo, con brillantez, la tarea de sacar la filosofía de las discusiones especializadas a la calle.

5. La filosofía se lleva a la calle

La difusión de las obras de Jean-Paul Sartre en México causaron revuelo en el mundillo intelectual de fines de los años cuarenta; fueron objeto de polémica en las tertulias de quienes estaban al corriente de las últimas modas culturales, entre los comensales de cafés y cantinas, en los artículos periodísticos y en programas de radio.
(Ana Santos Ruiz 2015: 27-67)

Ana Santos Ruiz aborda las conferencias de los hiperiones como parte de su concepción de que la filosofía de lo mexicano estaba orientada a la acción (2015: 573). Ella registra el impacto que las conferencias tuvieron en la prensa y cita a la periodista Guadalupe Rubens describiendo cómo las calles de la ciudad estaban tapizadas de carteles anunciando el tema: ¿Qué es el mexicano? Despertaron tanto interés que la sala destinada a las exposiciones resultó insuficiente. El interés que habían suscitado se hizo hecho patente en el número de personas que a ellas asistieron hasta hacer insuficiente la sala en que se habían ofrecido. Para Santos Ruiz el éxito de las pláticas no sólo era el tema, sino el apoyo institucional para publicarlas (2015: 584-593).

En mi opinión, sus temas sí apelaban a muchos lectores; la literatura había allanado el terreno para recibir la nueva filosofía. Por ejemplo, se habían publicado trabajos sobre Fiodor Dostoyevski, a quien en todos los países se asocia con la problemática existencialista. En el gran autor ruso encontramos situaciones límite, problemas morales, búsqueda de libertad. Por mencionar un caso, antes de que se fundara el *Hiperión*, en 1947, Ignacio Millán había publicado en la revista *Cuadernos Americanos*, un muy entusiasta artículo titulado “Dostoyevski o la desesperación” (251-280).

En México, el escritor que sin duda podemos considerar existencialista, aún desde antes de saber del movimiento es, sin duda José Revueltas, devoto lector de Dostoyevski. Revueltas, nacido en 1914, a lo largo de casi toda su vida se dedicó a la militancia política, primero en el Partido Comunista Mexicano, luego en otras organizaciones, y trató de expresarse al mismo tiempo, en forma paralela mediante la escritura literaria. En los dos ámbitos fue prolífico, si bien se trata de actividades que no le fue nada fácil conciliar. Ingresó casi adolescente al PCM que orientaba su desempeño por los dictados estalinistas. Sufrió todo tipo de represiones. En una lectura detallada, pude observar que, en sus ensayos históricos y políticos, su visión del mundo es la marxista, o la que se consideraba marxista, aceptada por el partido: los hombres organizados hacen su historia. Pero otras manifestaciones del quehacer escritural revueltiano, novelas y relatos, en una experiencia que sacude al lector, muestran hombre y mujeres desamparados, incapaces de incidir sobre su destino.

Su segunda novela, *El luto humano* (1943), que se inscribe dentro de la segunda etapa de escritores de la revolución mexicana, ha sido una de las más estudiadas y deja ver sus contradicciones. Esta narración está atravesada por la historia de México del siglo XX: la revolución armada, la guerra cristera, el reparto de tierras por parte de los gobiernos surgidos de la revolución...; hay huelgas, represión, crímenes y desastres naturales. Al inicio de la novela, cuando el río se desborda y llueve sin cesar, los pocos campesinos que quedaban en el pueblo y velaban a una bebé recién fallecida, salen a buscar otro espacio. Acompañados de un cura, caminan y caminan y van recordando momentos de su vida en distintas épocas. A fuerza de caminar y recordar, personajes y lectores perdemos la conciencia del tiempo. El grupo ya muy disminuido deambula en círculo y arriba a la casa misma de donde habían salido. Suben al techo, inmóviles, esperando ser devorados por unos zopilotes que los sobrevuelan. Cerca de esta escena, el narrador inserta en primera persona, una reflexión que intenta ser optimista, pero apenas pesa junto al cuadro de los personajes. Este pasaje, donde los seres humanos están ya sin voluntad esperando su muerte, ha sido vista como un perfecto cuadro del desamparo (Negrín 1995). Como Sartre, Revueltas fue acusado de complacerse en lo oscuro, lo sucio, lo maloliente. Sin duda, presenta la crónica más completa de los bajos fondos del cuerpo, los sentimientos y la sociedad de su país, al momento de la escritura.

Su tercera novela, *Los días terrenales* (1949) está centrada en la vinculación de los espacios clandestinos de la militancia, la prostitución y el hampa. Como denuncia la deshumanización que implicaba el fanatismo de muchos militantes, el escritor recibió ataques por parte de sus amigos y compañeros, ataques que lo sumieron en la desolación. Muchas de las críticas hacen equivaler el calificativo de traidor al proletariado existencialista. La discusión está muy bien reproducida en la edición crítica de la novela, hecha por Evodio Escalante (Revueltas, 1991: 20). Por citar unos ejemplos, Antonio Rodríguez, periodista y crítico de arte portugués, refugiado en México, escribió: "Las coincidencias entre, por ejemplo, *Les mains sales* de Jean Paul Sartre y *Los días terrenales* no pueden ser más perfectas. Ambas persiguen la misma finalidad de demostrar que el partido del proletariado rebaja y aniquila la dignidad humana" (*apud*. Revueltas, 1991, 220). Y un periodista poderoso, Enrique Ramírez y Ramírez asentó:

El existencialismo es peor que la poliomielitis, puede contraerse en todas partes y a todas horas. En su esencia ha existido siempre y existirá mientras haya ignorancia, primitivismo, amargura, resentimiento, egolatría, falta de fe sencilla y profunda del hombre en sí mismo y en la vida (*apud*. Escalante, 1991: 220).

Vale la pena recordar a Revueltas, porque su trayectoria ejemplifica muy bien la tortuosa relación entre el marxismo y el existencialismo no sólo en México. Ante las críticas y descalificaciones, el escritor trató de retirar la novela de las librerías y tuvo una crisis personal que le duró varios años, preguntándose con angustia si sus agresores tendrían razón. Tras años de estudio decidió que no la tenían. Así, posteriormente, a propósito de su novela *Los errores* (1964), donde no sólo ataca a los dogmáticos del Partido Comunista Mexicano, sino a los soviéticos, en una entrevista con Rosa Castro, defendió el derecho de los militantes a la libre expresión y afirmó: "Hoy no retiraré ni una sola línea, como tampoco una sola de todo lo que he escrito, ni por escribir. Porque, además, la historia me ha dado la razón" (1964: 10). Revueltas, que de joven creía en las verdades oficiales del comunismo, se volvió desde esta etapa hasta su muerte, un defensor de la libertad de expresión, antiestalinista y antiautoritario.

Sin duda *Los días terrenales* es involuntariamente sartreana, habla de que cada uno es responsable de los demás y expresa opiniones cercanas a que el hombre es una pasión inútil. Revueltas no había leído a Sartre cuando escribió la novela; años después, sí lo hizo. Leyó a Sartre y declaró que estaba orgulloso de que lo hubieran comparado con el francés. En 1971, el escritor Roberto Crespi le preguntó: "-- Hace muchos años criticaste muy fuertemente la obra de J. P. Sartre y el existencialismo. ¿Qué piensas ahora?". Y Revueltas contestó:

Nunca emprendí ninguna crítica literaria seria de Sartre. Participé, estúpidamente, en los dictionarios políticos, de un grosero ideologismo, que se le lanzaban por entonces. Después de mi publicación de mi novela, *Los días terrenales* se lanzaron en mi contra los mismos insultos por las mismas personas y se me comparó, con intención peyorativa --pero honrándome en ello-- con Jean Paul Sartre. Comparto los aspectos de la filosofía existencial que se integran a la razón dialéctica. Actualmente estudio a Sartre sistemáticamente y con el mayor rigor posible, y desde aquí, de la cárcel, participo en un seminario sobre su obra, que se lleva a cabo en la Facultad de Filosofía en la Universidad de México (2001: 88).

Dadas las relativas coincidencias entre ambos intelectuales, no extraña que cada uno, en su país, y a su manera, apoyaran los respectivos movimientos estudiantiles. Al respecto, opina el escritor Héctor Manjarrez:

Así, Sartre y Revueltas, con los pies enfangados en el pasado, o bien plantados en él, según se quiera ver, en 1968 van el uno al anfiteatro de la Sorbona y el otro al del Auditorio de Filosofía. Ambos aceptan plenamente la irrisión que eso significa, lo cómico y audaz que subirse solo, con un viejo boleto, a un tren que súbitamente se ha puesto en marcha en una estación inesperada. Para Revueltas, ello significa, por añadidura, la cárcel una

vez más, la última: allí quedará su salud. Años después, Sartre también meterá el cuello bajo guillotina ajena responsabilizándose de *La cause du people*. Eso le valdrá un proceso, una causa célebre más (1999: 34)

También afirma Manjarrez: “Es un hecho que revueltas nunca fue entendido por sus contemporáneos [...] no debe extrañar a nadie que los mejores y más atentos lectores de Revueltas sean 30 o 40 años más jóvenes que él” (1999: 35). Es cierto: la actitud de José Revueltas en el movimiento estudiantil de 1968, su participación en todo tipo de actividades, incluso vivir en las aulas de Filosofía y Letras, aceptar delitos que no cometió (lo que colaboró a su encarcelamiento), lo convirtieron en el líder moral de la juventud estudiantil y algunos obreros de la llamada Generación del 68, nacidos entre 1936 y 1950 aproximadamente. Enrique Krauze, que ha revisado la historia de México a través del prisma de las generaciones, asume que Revueltas que como Octavio Paz y Efraín Huerta, pertenece a la Generación de 1919, nacidos entre 1906 y 1920. Habría que mencionar a otros intelectuales importantes, como Octavio Paz. Pero el más entrañable es Revueltas (Krauze, 2015: 393-405).

A la generación de 1968 pertenece Manjarrez y muchos intelectuales contemporáneos destacados, y coincido con que la insurgencia estudiantil señala el principio de la democratización del sistema político mexicano Krauze. Perteneczo yo misma a la generación del 68 y he dedicado muchos años a estudiar la obra literaria de Revueltas.

En este trabajo, no he tenido espacio para hablar de dos temas que me importan. Uno es el de las mujeres que participaron con los hiperiones, entre ellas, Ma. Elvira Bermúdez y Rosario Castellanos. Tampoco hablo de los escritores contemporáneos más o menos próximos al existencialismo, si bien existen muy interesantes dramaturgos. Ambos temas merecen trabajos detallados que dejo para el futuro. Paso a finalizar con una experiencia docente fundamental para mí.

6. Una semilla sartreana en el conocimiento de una generación

Como una consecuencia del movimiento estudiantil de 1968 en México, se generaron cambios en las instituciones de educación superior. Bajo la rectoría del Dr. Pablo González Casanova, se creó el Colegio de Ciencias y Humanidades, una alternativa de bachillerato distinta de la Escuela Nacional Preparatoria la cual, por otra parte, continuaría funcionando como hasta el momento. En 1971 empezaron a funcionar tres planteles del CCH. En 1972, se abrieron dos más. Estos colegios se proponían que la educación media superior fomentara en los estudiantes, por supuesto, la adquisición de una cultura básica e integral, que los preparara preparándolos para el nivel de la licenciatura. Pero no solamente eso, sino que se pusiera el énfasis en el aprendizaje de la investigación, tanto como el análisis crítico de la información y los acontecimientos sociales. Muchos jóvenes que habían participado en el movimiento de 1968 empezaron a laborar como profesores. El espíritu de los colegios era igualitario, no habría una brecha autoritaria entre estudiantes y maestros. Entré a trabajar en el CCH Oriente. Después de una concurso de selección, en el que también daban un voto grupos de estudiantes, tuvimos seminarios formativos. Y la primera lectura que discutimos era un breve texto de Jean Paul Sartre.

Se trataba de una conferencia de Sartre con un extenso título: *Instrucción ex cathedra y difusión de la crisis del saber universitario y el descontento estudiantil*. El filósofo expresaba ideas, que sin duda había burilado después del 68 francés y que a los maestros mexicanos nos resultaban convincentes. Por ejemplo, el acento en la importancia de la discusión:

La única manera de aprender es discutir. Es también la única manera de llegar a ser un hombre. Un hombre no es nada si no es impugnador. Pero debe también ser fiel a algo. Un intelectual, para mí, es esto: alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de discutirle.

La propuesta de que los estudiantes examinen a los maestros. Lo que, como ya he contado, era una práctica en el Colegio: “Esto es tan concebible, por el contrario, que ha ocurrido frecuentemente en Europa, en periodos de guerra o de revolución, que los estudiantes reemplazaran a profesores que habían sido muertos o que tuvieron que huir”. La práctica de la inclusión: “es preciso que los maestros se asignen por tarea, ya no localizar de entre la masa de sus alumnos a los que les parezcan dignos de integrarse a una minoría selecta, sino permitir el acceso de toda la masa a la cultura”. En fin, las propuestas de Sartre parecían hechas a la medida para profesores y estudiantes del CCH, parte de una universidad masiva, y quiero creer que florecieron como parte de su formación.

Referencias bibliográficas

- Bakewell, Sarah (2016). *En el café de los existencialistas. Sexo café y cogarrillos o cuando filosofar era provocador*. Ana Herrera Ferrer, trad. Planeta e.pub.
- Benítez Fernando (1947). “México la tela de Penélope”. *Cuadernos Americanos*, núm. VI, ene-feb.
- Bobbio, Norberto (1997). *El existencialismo. Un ensayo de interpretación* [1944]. Lore Terracini (trad.). México: Fondo de Cultura Económica: <https://es.scribd.com/document/365859039/Bobbio-El-Existencialismo-pdf>
- Dawsey, Jason (2021). “Libertad, resistencia y responsabilidad: la filosofía y la política de Jean Paul Sartre”, The National WWII Museum, New Orleans <https://www.nationalww2museum.org/> [última visita el 16/04/2025].
- González Rivera, Ilse y Rolando Díaz-Loving (2024). “Concepción cultural de la muerte en mexicanos”, *Psicología(s)*, marzo, págs. 1-26 <https://revistas.upr.edu/index.php/psicologias>
- Cuéllar Moreno, José Manuel. (2022a). “Simone de Beauvoir visita México”, *Laberinto, Milenio*, 8 de abril: <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/simone-de-beauvoir-visita-mexico>
- , ----- (2022b). “María Elvira Bermúdez y su filosofía de la mexicana” *Laberinto, Milenio*, 19 de noviembre: <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/maria-elvira-bermudez-y-su-filosofia-de-la-mexicana>
- Díaz Ruanova, Oswaldo (1982). *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Jiménez Siles.

- Guerra Tejada, Ricardo (1948). "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad", *Filosofía y Letras*, núm. 30, tomo XV. Abril-Junio, págs. 295- 312.
- , ----- (1984). "Una historia del Hiperión", *Los Universitarios*, núm. 18.
- Gutiérrez Luna, Arturo (2014). "Ricardo Guerra, filosofía emergente.", *Tamoanchan (revista de Ciencias y Humanidades)*, núm. 1, pág. 19: <https://www.critica.org.mx/revistas/tamoanchan3/guerra.pdf>
- Hurtado, Guillermo (Ed.) (2006). *Antología*. México: UNAM.
- Kaufmann, Walter. (1976). *Existentialism, Religion and Death*. Meridian Trademark. New York: New American Library.
- Krauze, Enrique (2015). *Caras de la Historia*. Andrés Takeshi, ed. Penguin Random House.
- Manjarrez, Héctor (1999). "Inadaptable Revueltas", en Edith Negrín (Ed.) *Nocturno en que todo se oye, José Revueltas frente a la crítica*. México: Ediciones Era/UNAM, págs. 24-39
- Negrín, Edith (1995). *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas*. México: UNAM/El Colegio de México.
- Revueltas, José (1964). "Galería del mundo: Los errores" [entrevista con Rosa Castro], *El Día*, 16 de octubre, pág. 10.
- , ----- (2001). "Diálogo con José Revueltas" [entrevista con Roberto Crespi], en Andrea Revueltas y Philippe Cheron (Eds.) *Conversaciones con José Revueltas*. México: Ediciones ERA, págs. 84-90.
- , ----- (1991). *Los días terrenales*. Madrid: Archivos.
- Sánchez, Carlos Alberto (1975). *Contingency and commitment: Mexican existentialism and the place of philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Santos Ruíz, Ana (2015). *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores, Colección Pública- Ensayo.
- Sartre, Jean Paul (2009). *El existencialismo es un humanismo* [1945]. Victoria Praci y Mari Carmen Llerena (trads.). Buenos Aires: Edhasa.
- , ----- (1972). *Instrucción ex cathedra y difusión de la crisis del saber universitario y el descontento estudiantil*. México: UNAM, Colección Deslinde.
- Villoro, Luis (1949). "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, núm. 36, tomo XVIII, octubre/diciembre, págs. 233- 244.
- Zea, Leopoldo (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo De Cultura Económica.